

фічних досліджень. Вчені і сьогодні спираються на те коло джерел, що були опубліковані ще в XIX ст. Поза цим колом залишається чимала кількість документів, які повідомляють про обставини виникнення дарчої, її «легалізацію» та механізми застосування.

Tetiana Lyuta

DONATION OF HALSHKA HULEVYCHIVNA TO THE KYIV BROTHERHOOD: HISTORIOGRAPHIC ASPECT

The article is devoted to the research of historiographic aspect of Halshka Hulevychivna's donation of 1615 that, according to the tradition of the 19th century, had founded Kyiv brotherhood.

He paper presents the quotations of the famous scholars of «Academy» which deal with the text of donation. The author intends to demonstrate the affectation growing of the myths conserving the figure of Halshka and the text of her document.

Татьяна Опарина

ТЕМА КРЕЩЕНИЯ РУСИ В «ПАЛИНОДИИ» ЗАХАРИИ КОПЫСТЕНСКОГО И ЕЕ РЕЦЕПЦИИ В РОССИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII ВЕКА¹

В статье анализируется трактовка образов ап. Андрея и св. князя Владимира и, в целом, темы крещения Руси в нескольких восточнославянских памятниках XVII ст., первоначально — в самом значительном украинском историческом сочинении первой половины XVII в., «Палинодии» Захарии Копыстенского. Далее прослеживается движение цитат украинского произведения в русскую богословскую традицию того же периода. На основе характера адаптации автор приходит к выводу о том, что при помощи одних и тех же образов и цитат строились две модели исторической идентичности — киевской и мос-

¹ Стаття підготовлена при финансовом содействии Программы поддержки гуманитарных исследований в Белоруссии, России и Украине Американского совета научных сообществ (ACLS). Первоначальный вариант работы опубликован: Опарина Т. А. Москва как новый Киев, или Где же произошло Крещение Руси (взгляд из первой половины XVII в.) // История и Память.— М., 2006.— С. 635–663.

ковской. Борьба за киевское наследство разрешалась в Украине развитием теории «Киев — богохранимый град»; в России — «Москва — новый Киев».

«Палинодия» Захарии Копыстенского — фундаментальное историческое произведение, появившееся между 1617—1624 гг.² В XVII в. оно не было издано и распространялось в рукописях. Это обстоятельство не стало препятствием огромного воздействия сочинения на восточнославянскую³ книжность того времени. Усвоение происходило как на уровне полного текста, так и его отдельных фрагментов. Попробуем проследить адаптацию цитат «Палинодии», посвященных теме крещения Руси, в России первой половины XVII века.

В трактате знаменитого украинского богослова вопросам принятия христианства Русью, безусловно, уделено повышенное внимание. Автор постоянно возвращался к этому сюжету в различных главах сочинения, а два раздела специально посвятил вопросам принятия веры. Это глава «О уверении и о Крещении россов»⁴ и ее дословное повторение, продолженное последующим

² Завитневич В. З. «Палинодия» Захария Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв.— Варшава, 1883; Флоренсов М. Учение о церкви в «Палинодии» Захария Копыстенского // Киевские епархиальные ведомости.— 1874.— № 11; Сушко О. Причинки для студій над текстом Палінодії.— Львів, 1903; Pritsak O., Struminski B. Introduction // Lev Krevza's «Obrona iednosci cerkiewney» and Zaharija Kopystens'kyj's «Palinodia». Part III.— Cambridge, Mass., 1987; Struminski B. Foreword // Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopystens'kyj's «Palinodia». Part I: Texts.— Cambridge, Mass., 1995; Lev Krevza's A Defense of Church Unity and Zaharija Kopystens'kyj's Palinodia. Part I. Texts / Translated with a Foreword by B. Struminski; ed. by R. Koropeckyj and D. R. Miller with W. R. Veder.— Cambridge, Mass.: Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute of Harvard University, 1995; Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии.— Новосибирск, 1998.— С. 253—258; Hannick Ch. Перевод и переработка богословских и патристических текстов в трактатах Льва Кревзы и Захарии Копыстенского // Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia, Ucraina e Russia: XVI—XVIII secolo / A cura di G. Brogi Bergcoff, M. Di Salvo, L. Marinelli.— Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1999; Шевченко І. І. Релігійна полемічна література в українсько-білоруських землях у XVI—XVII ст. // Україна між Сходом і Заходом / Пер. М. Габлевич, ред. А. Ясіновський.— Львів, 2001.— С. 159—174; Неменський О. История Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне уни» Львы Кревзы // Україна та Росія: проблеми політичних і соціокультурних відносин.— Київ, 2003.— С. 409—434; Он же. Воображаемые сообщества в «Палинодии» З. Копыстенского и «Обороне уни» Л. Кревзы // Украина и Белоруссия (в печ.).

³ В рассматриваемые периоды все восточные славяне пользовались самоназванием «русский». Не утихают историографические споры о правомерности применения этнонимов «русские», «украинцы» и «белорусы» к реалиям до XVIII в. Принимая всю условность подобных наименований, автор все же предполагает использовать данные термины для XVI—XVII вв. Лишь это даст возможность разграничить традиции, имеющие зримые различия и, как будет показано, собственные версии богоизбранничества (даже и построенные на одних и тех же текстах).

⁴ Русская историческая библиотека [далее — РИБ].— Т. 4.— СПб., 1878.— Стб. 965 (Раздел I, часть 3, артикул 1); см. также: Czech M. Chryistianizacja Rusi a literatura polemiczna unicko-prawosławna (do połowy XVII wieku) // Chrzescijanin w swiecie.— 1988.— R. XX, nr 8—9.— S. 176—189.

повествованием, а также глава «Россия, якими подлежит правы Церкви константинопольской и патриарсе вселенскому, архиепископови константинопольскому»⁵.

Основу рассказа составили эпизоды, восходящие еще к «*Повести временных лет*» (очевидно при этом, что Захария Копыстенский пользовался более поздними летописными сводами; сам он ссылаясь на некий «летописец русский»). Захария Копыстенский воспроизводил апокриф о путешествии на Русь ап. Андрея, а также повествования о крещении в Константинополе княгини Ольги и осуществленной князем Владимиром христианизации. В ПВЛ крещение мыслилось тройственным, украинский богослов внес рассказ о миссионерской поездке митрополита Михаила по поручению константинопольского патриарха Фотия. В результате, в сочинении Захарии Копыстенского сюжеты начального летописания приняли форму концепции о четырех обращениях. Украинский автор писал о трех «уверениях»: ап. Андреем, митрополитом Михаилом, св. кн. Ольгой, завершившихся крещением Руси св. кн. Владимиром. Причем Захария Копыстенский искал подтверждения событиям ранней истории не только в древних летописях, но и в авторитетных иноязычных исторических сочинениях. Каждый факт украинский богослов аргументировал ссылками на греческие, латиноязычные и польские памятники. Так, рассказ об ап. Андрее имеет отсылки на Тертуллиана, Барония, Сократа Схоластика; крещение княгини Ольги — на хронику Иоанна Зонары; крещение кн. Владимиром — на сочинения Яна Длугоша, Меховского и Мацея Стрыйковского.

Но не только в системе ссылок Захария Копыстенский выходил за рамки домонгольского летописания. Новацией украинского полемиста стало создание логичной схемы четырех обращений, первому и последнему из которых в других разделах его произведения была дана оригинальная эклезисологическая и эсхатологическая трактовка.

Первым «уверением» в «*Палинодии*» видится проповедь ап. Андрея. В осмыслении древней легенды об ап. Андрее⁶ киевский богослов во многом опирался на положения московской книжности середины XVI века⁷. Очевидно, украинский автор оперировал сочинениями, созданными в московской среде при Иване Грозном⁸, а также, возможно, текстами, которые появились в пе-

⁵ РИБ.— Т. 4.— Стб. 1070 (Раздел 3, часть 3, артикул 1).

⁶ Деяния апостола Андрея / Перевод и ком. А. Ю. Виноградова.— М., 2003.

⁷ Флоря Б. П. Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение // Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства.— М., 1982.— С. 170, 171, 197.

⁸ Можно осторожно предположить, что определенные тексты эпохи Ивана Грозного попали в Речь Посполитую при помощи многочисленных русских мигрантов, бежавших от репрессий московского монарха.

риод учреждения Московской патриархии. Воздействиями поздних источников можно объяснить расхождения между «Палинодией» и ПВЛ.

В ПВЛ «Хождение ап. Андрея» описывало путешествие святого от Синопа в Рим, уведшее его к местам, где позже возникли Киев и Новгород. По летописному апокрифу у Андрея, брата ап. Петра и ученика ап. Иоанна Предтечи, легендарного первого епископа Константинополя (которому унаследовали все последующие константинопольские патриархи), в Руси не было миссионерских целей. Присутствие апостола понималось как провозвешение: святой, проходя воссозданным в летописи маршрутом, благословлял место для последующей проповеди, но не учительствовал⁹. Поставленный апостолом в Киеве крест означал образ будущей русской Церкви:

Рече к сущим с ним учеником: видите ли горы сия, яко на сих горах воссияет благодать Божия, имать град велик [будет] и церкви многи имаго Богъ въздвигнути имать. [И] въшед на горы сия благослови я и постави крест и помолився Богу¹⁰.

Таким образом, летописец говорил о предзнаменовании, проществе ап. Андрея о грядущем крещении Руси и предсказании ее великого христианского будущего.

Летописный текст изначально сочетался с литургией. Почитание апостола в ранней русской Церкви соответствовало византийской традиции. В богослужебных книгах XI–XIV вв. под 30 ноября (днем памяти апостола) был помещен византийский по происхождению памятник «Страсти ап. Андрея»¹¹.

В восточнославянской книжности изменение почитания ап. Андрея связано с XIV в. На этот период пришлась трансформация литургической титулатуры. Эпитет святого в богослужении был расширен, в нем появилось определение «Первозванный»¹².

⁹ Погodin А. Повесть о хождении апостола Андрея в Руси // Byzantinoslavica.— Т. 7 (1937–38).— Р. 137–141; Чичуров И. С. «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской литературной традиции // The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millenium of the Conversion of Rus' to Christianity. Thessaloniki, 26–28 November 1988 / Ed. by A.-E. N. Tachiaos.— Thessaloniki: Hellenic Association for Slavic Studies, 1992.— Р. 195–213; Он же. «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Церковь, общество и государство в феодальной России.— М., 1990.— С. 7–23; Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237).— Изд. 2-е, исправленное и дополненное для русского перевода / Пер. А. В. Назаренко под ред. К. К. Акентьева.— St Petersburg: Byzantinorossica, 1996.— (Subsidia byzantinorossica. Т. 1).

¹⁰ Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей [далее — ПСРЛ].— 3-е изд.— Т. 1.— М., 1997.— С. 8.

¹¹ Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV вв.— М., 2001.— С. 34, 214–215.

¹² Там же.— С. 56.

В Пролог была введена статья (под 30 ноября) «Слово о проявлении крещения Рускыя земли святого Андреа Пръвозванного»¹³.

Нарастающий интерес к фигуре ап. Андрея в русской традиции был усилен развитием идеи преемства прав Киева Москвой. В завещании Дмитрия Донского впервые была поставлена тема киевского наследства. В записях на рукописи Сийского Евангелия ап. Андрей назван покровителем Руси¹⁴.

Дальнейшее функционирование идеи стимулировалось обретением Московским государством независимости. Наибольшее значение сюжеты об ап. Андрее приобрели в Москве в XVI в.¹⁵, что было обусловлено принятием Иваном Грозным царского титула. Устойчивое расширение культа ап. Андрея отразилось в богослужении. «Слово о проявлении крещения Рускыя земли святого Андреа Пръвозванного» (под 30 ноября) было помещено в Великие Четы-Минеи. Другие сочинения, созданные Иваном Грозным или под его покровительством, обосновывали представление о крещении Руси ап. Андреем. Одним из них стала «*Степенная книга*»: «крест постави и благослови и пророчествова на том месте бытие Киева града и всей Рустей земли святое крещение... Прообразовавше же ...крестом на Рустей земли священное чиноначалие»¹⁶. Наиболее показателен диспут Ивана Грозного с Антонио Поссевино. Защищаясь, московский правитель противопоставил аргументам оппонента идею единой по древности русской и римской традиций, для чего использовал образ ап. Андрея:

Мы уже с самого основания христианской церкви приняли христианскую веру, когда брат апостола Петра Андрей пришел в наши земли... Поэтому мы в Московии получили христианскую веру в то же самое время, что и вы в Италии¹⁷.

Столь значительное удлинение истории христианства на Руси, признание установления здесь Церкви еще с апостольского периода, апелляция к равнозначной ап. Петру фигуре призваны были противопоставить католическому догмату о примате римского папы (прямого наследника ап. Петра) тезис крещения Руси

¹³ Жуковская Л. В. Текстологическое и лингвистическое исследование Пролога (избранные византийские, русские и инославянские статьи) // Славянское языкознание. IX международный съезд славистов. Доклад советских делегатов. — М., 1983. — С. 110–120 (Таблица 2); Она же. К текстологии проложных статей об апостоле Андрее на 30 ноября // РГБ, ОР, ф. 860, картон 39 (статья готовится к публикации в «Записках Отдела Рукописей РГБ», т. 53).

¹⁴ Русина О. Київ як Sancta civitas у московській ідеології та політичній праці XIV–XVI ст. // Русина О. Студії з історії Києва та Київської землі. — К., 2005. — С. 180. Хотя автор «Жития Стефана Пермского» ап. Андрей остается, как и в византийских текстах, проповедником лишь «Греческой земли» и Херсонеса (там же).

¹⁵ Поньрко Н. В., Панченко А. М. Апокрифы о Андрее Первозванном // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XII — первая половина XIV вв. — Л., 1987. — С. 49–54.

¹⁶ ПСРЛ. — Т. 21, 1-пол. — СПб., 1908. — С. 7.

¹⁷ Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. — М., 1983. — С. 79.

во времена учеников Христа, и родным братом ап. Петра. На этом основании строились утверждения о равноправии Римской и Московской кафедр¹⁸. Путешествию ап. Андрея в XVI в. был окончательно придан статус миссионерского.

Наименование ап. Андрея Крестителем (чего не было в начальном летописании) давало основания для претензий на апостольство Руси (в данном случае Московской). Поиски патрона-апостола российского государства были определены введением царской титулатуры. Русской государственности в новом статусе необходим был небесный защитник, сопоставимый патрону Константинополя и Вселенского патриаршего престола. В XVI в. (спустя столетие после падения Византийской империи) Россия переняла святого покровителя византийской церкви — ап. Андрея: он именовался теперь небесным покровителем Москвы. Необходимо отметить, что уже при Борисе Годунове русская столица располагала частицей мощей ап. Андрея¹⁹.

В поисках апостольского наследия книжники времен Ивана Грозного и Бориса Годунова не отмечали лишь такой детали, что ап. Андрей не посещал Москвы. В понимании московских авторов (в том числе царственных полемистов) произошедшие в Киеве события всецело относились к Москве. Поэтому не было необходимости развивать легенду и протягивать путь апостола до собственного града (как это сделал в XVII в. автор «Могилевской хроники», утверждавший, что ап. Андрей достиг Могилева²⁰). Получалось, что составной частью теории Москвы как второго Константинополя²¹, стали взгляды на Москву как «второй Киев»²².

¹⁸ Ряд авторов (*Муранов М. Ф.* Андрей Первозванный в ПВЛ // Палестинский сборник. — Л., 1969. — Вып. 19 (82). — С. 160–68; *Мюллер Л.* Древнерусские сказания о хождении ап. Андрея в Киев и Новгород // Летописи и Хроники. 1973. — М., 1974. — С. 58; *Кузьмин А. Г.* Сказание об ап. Андрее и его место в начальном летописании // Там же. — С. 38; *Сахаров А. Н.* Политическое наследие Рима в идеологии Древней Руси // История СССР. — 1990. — № 3. — С. 71–83; *Он же.* Древняя Русь на путях к «Третьему Риму». — М., 2006. — С. 48) аналогичные устремления находят уже в ПВЛ. Согласно их ходу рассуждений, противопоставление восточнославянской столицы (в данном случае Киева) Константинополю апеллировало к римскому наследию с XI в. Однако использование идеи Рима более соответствовало московским реалиям и было вызвано установлением автокефалии, провозглашением царства, учреждением патриархата. Все эти глобальные государственные и церковные изменения, безусловно, происходили в рамках развития идеи «Москва — Третий Рим» и предопределили поиск римских истоков в Деянии ап. Андрея (о чем ниже).

¹⁹ *Журавлева И. А.* Ковчег-мошеник св. апостола Андрея Первозванного // Христианские реликвии в Московском Кремле. — М., 2000. — С. 164–165.

²⁰ *Русина О.* Київ як Sancta civitas у московській ідеології. — С. 180.

²¹ *Ситицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. — М., 1998. Исследовательница отмечает, что формулировка старца Филофея использовала применительно к русской Церкви термин «апостольская», но без обращения к образу ап. Андрея. Тема апостольской проповеди была ею обойдена.

²² *Halperin C. J.* Kiev and Moscow: An Aspect of Early Muscovite Thought // Russian History. — 1980. — Vol. 7. — Pt. 3. — P. 320; *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. — СПб., 1995. — С. 157–163; *Русина О.* Студії з історії Києва. — С. 190.

Схожая трактовка касалась и событий, связанных с личностью св. кн. Владимира. Древний княжеский культ Владимира Святославича с XI в. обрел местное почитание²³. Его центром являлась Десятинная церковь Киева, в которой хранились мощи кн. Владимира и где готовилась канонизация князя. Часть исследователей относит канонизацию к XI в.²⁴, другие — к более позднему времени²⁵. Все авторы отмечают составление (не позднее конца XIII в.) многочисленных летописных похвал князю. Литургические тексты фиксируют канонизацию с XIV в.: с этого времени образ кн. Владимира в богослужении наполнялся новыми характеристиками. В XIV — начале XV в. титулатура расширялась²⁶: в конце XIV в. впервые появился эпитет «святой», тогда же было введено определение «Креститель», а в начале XV в. эпитет кн. Владимира достиг окончательной формы — «святой равноапостольный самодержец Руския земли»²⁷.

Повышенный интерес к образу св. кн. Владимира в московской традиции пришелся на XVI век. В начале века появились «*Похвала*» («О крещении Русския земли») и «*Поучение*» князю²⁸. Дальнейшим импульсом к развитию культа Просветителя Руси (как и культа ап. Андрея) стало венчание на царство Ивана Грозного. В контексте споров о царском титуле происходило дальнейшее развитие образа святого. Книжниками середины XVI в. утверждалась мысль о переходе прав св. Владимира, на основе династического преемства, к Ивану Грозному²⁹. История восточных славян объединялась.

Но в этом единстве отчетливо проявлялось главенство Москвы, причем двух ветвей власти: светской и духовной. Представления о политическом превосходстве российского государства базировались на наличии у Москвы суверенитета (чего был лишен Киев).

²³ Назаренко А. В. Крещение св. Владимира в устной и письменной традиции древнейшего периода (XI в.) // Восточная Европа в древности и средневековье: Историческая память и формы ее воплощения. XII Чтения памяти В. Т. Пашуто. — М., 2000. — С. 42–48; Он же. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. — М., 2001. — С. 435–450.

²⁴ Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). — М., 1986. — С. 85; Успенский Б. А. Когда был канонизирован князь Владимир Святославич // Успенский Б. А. Историко-филологические очерки. — М., 2004. — С. 69–121.

²⁵ Поппэ А. В. Становление почитания Владимира Великого // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII вв. — М., 1990. — Ч. 2. — С. 230.

²⁶ Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV вв. — С. 91.

²⁷ Там же.

²⁸ Усачев А. С. Образ Владимира Святославича в Степенной книге: как работал русский книжник середины XVI в. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. — Вып. 14. — М., 2005. — С. 78–89; Он же. Из истории русской средневековой агиографии: два произведения о равноапостольном князе Владимире Святославиче (исследование и тексты) // Вестник церковной истории. — 2006. — № 2. — С. 5–44.

²⁹ Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации. — С. 171; Дмитриева Р. П. Сказание о князьях Владимирских. — М.—Л., 1955. — С. 144–145; Хорошкевич А. Л. Россия в системе международных отношений середины XVI в. — М., 2003. — С. 283, 289.

Св. Владимир почитался как прародитель московских царей, при этом последние виделись единственными законными преемниками киевских правителей³⁰. Одновременно формировалась и другая система доказательств, исходящая из представлений церковного превосходства.

Идея политического верховенства Москвы была неотрывно связана с темой благочестия. Обладание истинной верой (основой державы) относилось к числу прерогатив российского государства. Киевская Церковь в этот период начала трактоваться как утрачивавшая святость времен крещения; развивались представления о переходе благодати, полученной при ап. Андрее и св. Владимире, от Киева к Москве (как вариант *translatio imperii*). Сомнения в благочестивости киевской традиции Иван Грозный высказал в беседах с Александром Полубенским³¹.

В середине XVI в. представления о наследовании Москвой святости Киева не замыкались рамками умозрительных богословских построений. Тема киевского наследства напрямую соотносилась с реалиями внешней политики. В ходе Ливонской войны Иван Грозный предполагал отвоевать древнюю столицу восточных славян — мыслящийся сакральным град Киев. Историческое ядро Руси входило в Великое княжество Литовское и, с точки зрения московских авторов, несправедливо находилось под властью «нечестивых» «латин» и «люторов». Идейным обоснованием Ливонской войны стало представление о задачах освобождения царем территорий, некогда входивших в Русь, и установление там власти православного царя. В реализации идеи киевского наследства появился новый стимул: восстановление позиций православия на восточнославянских землях. Топикой дипломатической переписки того времени стали представления о Киеве как «государевой вотчине»³². Московский царь воспринимался «природным» правителем всего «русского» рода³³, а восточнославянские земли Великого княжества Литовского — его наследственными территориями³⁴. Наступление на Полоцк (1563 г.) — первая победа — трактовалось как шаг к объединению восточных славян под властью Москвы, а занятие Полоцка получило сложное богословское и династическое обоснование, неизменно отталкивающееся от темы киевского наследства³⁵.

³⁰ Дмитриева Р. П. Сказание о князьях Владимирских.— С. 146; Флоря Б. Н. Древнерусские традиции.— С. 191.

³¹ Донесения князя Александра Полубенского (1577 г.) // Труды Десятого археологического съезда в Риге. 1896, т. III.— М., 1900.— С. 125–126.

³² Дмитриева Р. П. Сказание о князьях Владимирских.— С. 146.

³³ Там же.

³⁴ Хорошкевич А. Л. Россия в системе международных отношений середины XVI в.— С. 283, 317, 319.

³⁵ Пашуто В. Т. Возрождение Великороссии и судьбы восточных славян // Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства.— М., 1982.— С. 63;

Идея священной войны за «отческое» наследие не была реализована. Ивану Грозному не удалось добиться воплощения своих замыслов: русские войска так и не вступили в Киев, а Ливонская война была проиграна. Киевское наследство, как и ранее, принадлежало Москве лишь в идейных построениях.

Но темы, поднятые богословами времен Ивана Грозного, не ушли из восточнославянской книжности. Проблемы апостольства и в целом роли Киева как города, соединившего Русь с христианством, вновь актуализировались в конце XVI в., и уже на Украине. Тогда в ходе переговоров Константинопольского патриархата и Римского престола поднимался вопрос о перенесении резиденции константинопольского патриарха из Османской империи в восточнославянские земли Речи Посполитой. Речь в первую очередь шла о Киеве³⁶. Идее не суждено было воплотиться: патриархат был учрежден в Москве. Другое крупное событие вновь привлекло внимание к сюжетам крещения Руси: в 1596 г. была заключена Брестская уния между Киевской кафедрой и Римским престолом. Правомочность этого акта и оспаривал Захария Копыстенский. В полемике с униатом (Иван Грозный спорил с католиком) украинский богослов обратился к ключевым образам ап. Андрея и св. Владимира.

Захария Копыстенский продолжил линию, обозначенную Иваном Грозным в споре с Антонио Поссевино, и, в целом, завершил искания московских книжников. Известный богослов относился к числу украинских авторов, поддерживающих идею единства восточнославянских традиций. Фрагменты «*Палинодии*» перекликаются с историческими сочинениями времен Ивана Грозного («*Степенной книгой*», «*Русским Хронографом*»³⁷, памятниками правительственного летописания, «*Прением*» с Антонио Поссевино), возможно, и с дипломатической инструкцией русским послам 1591 г. в Речь Посполитую³⁸. Но при этом прослеживается отчетливая разница в понимании украинским и русскими книжниками рассматриваемых сюжетов.

Украинский богослов принял версию московских авторов, но придал ей иное осмысление. В частности, это касалось трактовки

Pelenski J. Russia and Kazan'. Conquest and Imperial Ideology, 1438–1560-s.— The Hague, Paris: Mouton, 1974.— P. 116; *Bogatyrev S. Battle for Divine Wisdom. The Rhetoric of Ivan IV's Campaign against Polotsk // The Military and Society in Russia, 1450–1917 / Ed. by E. Lohr and M. Poe.*— Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.— P. 325–363.

³⁶ *Яковенко С. Г.* Проекты перенесения патриаршего престола в пределы Речи Посполитой (80-е гг. XVI в.) // *Римско-Константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика* (серия «От Рима к третьему Риму»).— М., 1995.— С. 318–321.

³⁷ *Флоря Б. Н.* Древнерусские традиции.— С. 170–171.

³⁸ О сочинении см.: *Флоря Б. Н.* Вопрос об основании московской патриархии в дипломатическом документе 1591 г. // 400-летие учреждения патриаршества в России. (Семинар «От Рима к третьему Риму»).— Рим, 1989.— С. 145–151.

образа Рима. Если Иван Грозный в перемещениях ап. Андрея ставил акцент на Риме (и это положение в XVII в. было продолжено в полемике Арсения Суханова³⁹), то Захария Копыстенский возвратил сюжету провизантийское звучание, сохраняемое украинской традицией. Для Захарии Копыстенского принадлежность Руси, наряду с Византией, к территории, доставшейся по жребию ап. Андрею, являлась подтверждением теснейшей связи Киева с Константинополем и отсутствия любых контактов с Римом. В сюжете о движении Андрея главным пунктом (и, соответственно, церковной кафедрой) был второй Рим — Константинополь. Русь и Византия имели одного небесного патрона⁴⁰. Ап. Андрей — первый епископ Константинополя (которому унаследовали константинопольские патриархи) — являлся и основателем Церкви на Руси. Святой стал «апостолом русским». В отличие от Москвы, Киев оставался в юрисдикции Константинополя. Священность и неизменность этих установлений доказывал украинский богослов.

Захария Копыстенский всецело поглощен величием Киева. На 20-е годы XVII в. приходился расцвет идеи Киева как Богохранимого града, и знаменитый полемист относился к числу ее адептов⁴¹. Одним из важнейших элементов представлений о богоизбранности Киева стали сюжеты об ап. Андрее⁴².

Основной акцент в тексте «Палинодии» поставлен на сакральности Киева. Именно здесь произошел прорыв небесной благодати в момент «уверения» ап. Андрея и крещения св. Владимира. В понимании украинского полемиста, святость, привнесенная крещением, осталась за Киевом, а не перешла на Москву. В целом, ход мысли представителя Киевской митрополии заметно отличался от московского варианта прочтения текстов об ап. Андрее и св. Владимире (а также пентархии, о чем ниже).

В изложении Захарии Копыстенского утверждение о миссионерстве Руси ап. Андреем давало право на апостольство Киева, что подводило к отличным от русских версий эклезисологическим построениям. Захария Копыстенский никоим образом не оспаривал каноничность учреждения Московского патриархата (а несколько и поддержал), но заложенные в его книге идеи могли служить доказательством необходимости установления патриар-

³⁹ Белокуров С. А. Арсений Суханов. — М., 1894. — Ч. 2. — С. 214, 242; Богданов А. П. Автограф «Прений с греками» Арсения Суханова // Источниковедение отечественной истории. — М., 1989. — С. 167, 189, 190–191, 194.

⁴⁰ РИБ. — Стб. 968, 970.

⁴¹ Яковенко Н. М. Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ті роки) // Яковенко Н. М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. — К., 2002. — С. 296–332.

⁴² Дашкевич Я. Легенда про св. Андрія Первозванного та її трансформації // Історія релігій в Україні. Тези повідомлень III Круглого столу (Львів, 3–4 травня 1993 р.). — Львів—Київ, 1993. — С. 43–45.

шества в Киеве. Украинский автор предполагал возможность получения Киевской митрополией патриаршего статуса.

В других разделах «*Палинодии*» деятельность ап. Андрея про-толковывалась в эсхатологической перспективе. С апостолом здесь связано перемещение центра «Ромейской державы» из Рима в Константинополь и установление (в границах Византии) Тысячелетнего царства Божиего на земле⁴³. После второго пришествия апостол Андрей, Просветитель греков и славян, вместе со святыми автократорами-крестителями, св. Константином и св. Владимиром, «и зо всюю Грецією и Россією Царство Небесное приймет»⁴⁴.

Еще более сложную трактовку получила в «*Палинодии*» тема наследства св. Владимира. К свершениям князя Захария Копыстенский обратился, помимо глав «О крещении и уверении росов» и «Россия якими правами...», также в предисловии. Эпизод крещения Руси св. Владимиром приобрел у автора особое значение для доказательства значимости восточнославянской Церкви в системе Вселенской Церкви: христианизация Руси вводилась в контекст мировой истории путем использования теории пентархии и хронологических выкладок.

Захария Копыстенский исходил из игры цифр⁴⁵. Примерное совпадение дат крупнейших исторических событий приводило его к оригинальным выводам. Он соединил схизму католичества и православия (1054 г.), последующую в его версии апостасию Римской кафедры и дату вступления Руси в христианский мир (988 г.). Округляя даты крещения Руси и раскола Церкви, Захария Копыстенский приводил их к имеющей эсхатологический смысл библейской цифре 1000. Это число приобретало для православного теолога огромное значение, благодаря использованию эсхатологического пророчества о тысяче лет. В предисловии к «*Палинодии*» он создал оригинальную эсхатологическую концепцию, основанную на мистическом (в его понимании) совпадении: в апокалипсическом 1000 г., когда повсеместно ожидался конец света, произошел не только раскол христианской Церкви, но и крещение Руси. Захария Копыстенский толковал число 1000 в августианской традиции: исходя из положения о «связании» Сатаны на тысячу лет в момент первого пришествия, он пишет об освобождении Сатаны в 1000-м году от Рождества Христова и доказывает, что, по истечении магического числа 1000, освобожденный Сатана смог вмешаться в дела людей и подчинить себе наименее

⁴³ РИБ — Стб. 805, 810, 823–824, 968, 1104.

⁴⁴ Там же.— Стб. 969.

⁴⁵ Подробнее см.: *Опарина Т. А.* Число 1666 в русской книжности середины — третьей четверти XVII в. // Человек между Царством и Империей. Сб. материалов междунар. конференции.— М., 2003.— С. 287–317.

стойких в вере — с точки зрения Захарии Копыстенского, представителей Римско-Католической церкви.

В его интерпретации с 1000 г. Сатана обосновался в Риме. Связь 1000-го года и деятельности римских пап отмечали многие украинские и белорусские писатели. Эти утверждения соотносились с распространенной в протестантской традиции идеей о римском папе-антихристе. Таким образом, Захария Копыстенский применил число 1000 в антилатинской полемике, объясняя торжеством Антихриста разделение христианской Церкви на католичество и православие: в период отсутствия «дееспособного» Сатаны христианский мир был единым, а освобожденный Сатана, в понимании Захарии Копыстенского, совершил раскол Церкви.

Схизма в трактовке всех православных авторов началась с внесения изменений в Символ веры — Filioque. В версии Захарии Копыстенского введение Filioque было осуществлено папой Сильвестром II (999–1003) и опротестовано Константинопольским патриархом Сергием II. Решающий конфликт и разрыв контактов, а затем раскол Церкви, таким образом, приходился в его интерпретации на 1000-й год и трактовался в духе греческих антилатинских текстов — как «отпадение» католиков от истинной веры. С момента разделения, согласно Копыстенскому, римские епископы лишались всех узаконенных привилегий членов христианского сообщества и низводились в разряд тех, к кому относилось число 666 — число «зверя» (Откр. 13; 18). Используя давнее эсхатологическое пророчество, он объяснял, что в роковой 1000-й год произошло не завоевание мира Антихристом и затем конец света, а подпадение под власть Сатаны одного региона — Римской Церкви.

Но христианский мир, потеряв Рим, расширился новообращенной Русью. Совпадение апостасии Римской кафедры и крещения Руси для Захарии Копыстенского не случайно. В его трактовке это означало, что Рим отпал от истинной веры, но в Церковь вступила Русь. Крещение мыслилось как мессианский акт:

Ласкою и милосердием своим, Господь Бог на месце отпавших христиан заходних народи полночнии, российские, в церковь свою вшетил, около Рождества Христова, року тысячнаго; месце оное, з которого Римская церковь з предводителями своими випала, наповняючи⁴⁶; [...] Бог Святыи церкви своей нагородил отпаднеенье римлян и латинников наверненъем незличных Малой и Великой России народов⁴⁷.

Таким образом, Русь при крещении получила не только христианскую веру, но и святость римской епископии. Права и благочестие «отпавшего» Рима принадлежали с 1000-го года уже новой кафедре. Эсхатологический смысл, придаваемый в «Палино-

⁴⁶ РИБ.— Ч. II, р. 9, арт. 6.

⁴⁷ РИБ.— Стб. 883.

дии» крещению св. Владимиром, давал основание для последующих оригинальных экзезиологических построений. Согласно ходу рассуждений Захарии Копыстенского, «Росская» Церковь, уже в статусе митрополии, заместила в пентархии место «старого» Рима. Претензии на участие (имплицитно) в пентархии с момента крещения подкреплялись правами на апостольское наследство, привнесенными ап. Андреем.

Захария Копыстенский писал об общей для восточных славян истории, но говорил о Киеве. При доказательстве «русского» богоизбранничества главная роль отводилась древнему престолу. Действия разворачивались на киевских холмах, здесь снизошла Божественная благодать и «русский» народ был избран Богом. Киев мыслился апостольской столицей и смог войти в пентархию в имеющем эсхатологическое звучание 1000-м году. В целом, украинский богослов перенаправлял поиски московской книжности середины XVI в. на обоснование канонической возможности создания киевской патриаршей кафедры. Идеи значимости киевской Церкви Захария Копыстенский проводил и в других главах, описывая дальнейшую, после крещения, историю.

Следует подчеркнуть, что Захария Копыстенский оперировал обобщенным понятием «Россия», часто разделяя его на «Великую» и «Малую»⁴⁸. Синонимичным вариантом обозначения двух родственных традиций в его тексте стали термины «Москва» (по отношению к Российскому государству) и «Русия» (применительно к Киеву)⁴⁹ без их противопоставления. Но «русскими» в этот период называли себя православные подданные как польского короля, так и московского царя. Безусловно, общность терминов облегчила заимствование украинского памятника в России.

Наличие фрагментов, нечетко проговаривающих политические границы или применяющих единые этнонимы, оригинальность экзегезы, важность проблематики, сходство системы доказательств с русскими текстами обеспечило устойчивый интерес к украинскому памятнику в России. Произведение Захарии Копыстенского оказало существенное воздействие на развитие русской богословской мысли первой половины XVII века. Фрагмент повторялся в оригинальных русских сочинениях и был трижды опубликован в России.

Впервые он прозвучал на страницах издания Московского Печатного двора в произведении другого известного украинского автора — Лаврентия Зизания. В 1626 г. украинский богослов привез в Россию свое сочинение — «*Катехизис*». Православный «*Катехизис*» был новинкой, и автор полагал, что кодекс основ пра-

⁴⁸ Неменский О. Б. Воображаемые сообщества в «Палинодии» З. Копыстенского и «Обороне унии» Л. Кревзы // Украина и Белоруссия (в печ.).

⁴⁹ Флоря Б. Н. Древнерусские традиции.— С. 203–204.

вославия будет востребован в единой и родственной державе. Он рассчитывал на издание произведения в Москве, тем более что в начальных главах были воссозданы события общей истории — обстоятельства утверждения христианства на Руси. Статья «О крещении русского народа» в «*Катехизисе*»⁵⁰ Лаврентия Зизания точно соответствовала главе «О уверении и крещении россов» «*Палинодии*» (перед поездкой в Россию Зизаний несколько недель провёл в Киево-Печерской Лавре). Заимствование свидетельствует об авторитетности текста «*Палинодии*» в Украине: очевидно, фрагмент о крещении был признан образцовым для православных авторов Киевской митрополии.

В Москве украинский «*Катехизис*» вызвал несомненный интерес, был отредактирован русскими справщиками и издан в 1627 году⁵¹. Но после этого печатный кодекс попал на рассмотрение специальной комиссии, призванной выяснить степень каноничности сочинения. Свое решение члены комиссии предъявили автору, посчитавшему необходимым отстаивать выдвигаемые им положения. Разгорелся диспут⁵². Важно отметить, что споры не коснулись сюжетов крещения Руси — этот фрагмент не вызвал замечаний и, очевидно, был принят как соответствующий русским догматическим воззрениям. Но ряд других положений «*Катехизиса*» расценили неканоничными, в результате чего сочинение подверглось запрещению, а его тираж, за исключением нескольких экземпляров, уничтожили. Высочайший вердикт о запрете, тем не менее, не стал препоной к распространению. Наличие печатного образца послужило толчком к широкому распространению текста «*Катехизиса*» в русской рукописной традиции (украинская рукописная традиция сочинения отсутствует).

Несомненно, публикация «*Катехизиса*», а затем и рукописное копирование ускорили освоение версии крещения Захарии Копыстенского в русской традиции. Наиболее вероятно, в России оказались и списки полного текста «*Палинодии*». Следы влияния украинского трактата можно усмотреть в оригинальном произве-

⁵⁰ Книга, глаголемая греческим языком Катихисис, словенским же оглашение. — М., 1627. — Л. 27 об. — 29.

⁵¹ Следует отметить, что украинские списки «*Катехизиса*» не дошли до настоящего времени. Оригинал произведения неизвестен. В единственном авторском варианте, наиболее вероятно, сочинение было доставлено в Москву. Но после перевода и публикации (которую признали неудачной) авторский текст был уничтожен или брошен в небрежении. Сохранившиеся несколько экземпляров издания, очевидно, несут на себе следы русского редактирования. Разделить авторский текст и работу справщиков в московской публикации 1627 г. практически невозможно, а многочисленные русские списки являются копиями московского издания.

⁵² Прение Литовскаго протопопа Лаврентия Зизания сь игуменом Илиєю и справщиком Григорием по поводу исправления составленнаго Лаврентием Зизанием Катихизиса // Летописи занятий русской литературы и древностей / Ред. Н. С. Тихонравов — М., 1859 — Т. 2, ч. 2.

дении русского автора 1620-х гг. — послании «*Ко учителю латынскому о лютторской вере*» светского богослова Антония Подольского⁵³, где прослеживаются параллели с предисловием к «*Палинодии*». История христианской Церкви в тексте Антония Подольского предстает как ряд последовательных апостасий, каждая из которых связана со схизмой, а даты крещения и схизмы обыгрываются так же, как и у Захарии Копыстенского. Русский автор повторил идею украинского богослова о наследовании «Русью» святости Рима и вхождении в пентархию в момент крещения. Но поскольку речь в этом сочинении идет о Москве, то ход рассуждений Захарии Копыстенского замыкался на событиях московской истории и подтверждал исключительное положение Русской Церкви, на которой всецело покоится Благодать и Божественное избрничество, а получение Москвой патриархата лишь закрепило участие восточнославянской кафедры в иерархии христианских церквей. Приняв тезис о переходе прерогатив Римской кафедры к русской Церкви в момент крещения, русский автор права современного ему Киева не оговаривал.

Столь ранние заимствования показывают актуальность построений украинского богослова в России. Тема оказалась близка и востребована. Быть может, это объясняет последующее обращение к сюжетам «*Палинодии*». В частности, через 20 лет после издания «*Катехизиса*» Лаврентия Зизания фрагменты из нее были вновь опубликованы на Московском Печатном дворе в составе следующего украинского произведения.

Как отмечалось, «*Палинодия*» не была издана. Неизвестный украинский автор (игумен Нафанаил?) между 1632–1643 гг., по заказу Москвы или же выражая собственные воззрения о восточнославянском православном единстве, составил — под названием «*Книга о вере*»⁵⁴ — краткий вариант огромного трактата Захарии Копыстенского, добавив при этом несколько разделов из других украинских и белорусских полемических текстов. Очевидно, это сочинение готовилось к печати, хотя неясно, где автор собирался его издать (существуют глухие указания источников на публикацию в Речи Посполитой). В 1644 г. рукописный текст «*Книги о вере*» попал в Россию⁵⁵, в том же году был переведен на церковнославянский язык русского извода⁵⁶, а в 1648 г. напечатан на Московском Печатном дворе⁵⁷. По своим воззрениям автор

⁵³ Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. — Новосибирск, 1998. — С. 343–351.

⁵⁴ Там же. — С. 243–295.

⁵⁵ Украинские списки: РГБ. — Собр. Ундольского, № 427; РГАДА. — Собр. Оболенского, № 34; Научная Библиотека Львівського університету, № 220-II.

⁵⁶ Единственный русский список: ГИМ. — Собр. Хлудова, № 90.

⁵⁷ На этот раз прений не последовало, но сборник и при отсутствии дебатов после церковно-обрядовой реформы патриарха Никона попал под фактический запрет.

близок к Епифанию Славинецкому⁵⁸, киевскому богослову, приносящему идеи украинской книжности в Россию и на их материале строящему панегирик Московскому царству.

Быть может, в силу этих причин в *«Книгу о вере»* не вошло большинство разделов *«Палинодии»* по истории восточных славян, а также описание событий более позднего, чем крещение, времени: автора не интересовала ни дальнейшая, после кн. Владимира, судьба Киева, ни существование киевской Церкви в составе ВКЛ и Речи Посполитой. Опуская эти разделы, он сохранил, тем не менее (и даже усилил дополнительной главой), подробное описание Брестской унии.

Впрочем, и московская церковная история в том виде, как она была изложена в *«Палинодии»*, не привлекла внимания составителя. Он снял сюжеты *«Палинодии»* о разделении единой Церкви на две кафедры (Киевскую и Московскую), об учреждении в Москве автокефалии, а затем и патриархии. В тексте Захарии Копыстенского они были далеки от восхваления, более того, устойчиво игнорировалась значимость и важность московской автокефалии, царства, патриархата⁵⁹. Соответственно, трактовка этих ключевых для московской истории событий не устроила создателя сборника, и версия Копыстенского в *«Книге о вере»* принята не была.

Складывается ощущение, что работа составителя *«Книги о вере»* над текстом *«Палинодии»* свелась к снятию разделов, не соответствовавших настрою московской книжности. Текст сборника, очевидно, устойчиво тяготел к потребностям русской мысли. В результате история «русской» Церкви замыкалась описанием четырех этапов крещения и двух последующих эпизодов. Сведения о Киевской митрополии ограничились фактом заключения унии, информация же о Московской патриархии сократилась до титула главы Церкви. Таким образом, в печатном сборнике остались: описание единой для восточных славян ранней истории, критика Брестской унии и титулатура московского патриарха.

Как видно, тема крещения оказалась одной из главенствующих. Сюжеты о трех «уверениях» и последующем крещении были введены в *«Книгу о вере»* (как и в *«Палинодию»*) дважды: это 3-я глава «О уверении и о крещении Руси»⁶⁰ и 26-я глава «Русия, яковыми правами церкви всходней подлежит»⁶¹. Соответственно, не изменилась концепция крещения Захарии Копыстенского, а также его идея замещения места Рима в пентархии «Русией»:

⁵⁸ Это дало основания А. И. Соболевскому говорить о Епифании Славинецком как создателе *«Книги о вере»* (Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. – СПб., 1903. – С. 437–438).

⁵⁹ Неменский О. Б. Воображаемые сообщества в «Палинодии» З. Копыстенского и «Обороне унии» Л. Кревзы (в печ.).

⁶⁰ Книга о вере. – М., 1648. – Л. 30–39.

⁶¹ Там же. – Л. 232 об.

По седмом соборе, што ся деяло в церкви римской заходной, иже през латинники розорваньє ся стало так царства, якъ и веры и проклятая схисма в церковь Христову есть впроважена, а не през греки⁶².

Подчеркнем, что «*Книга о вере*» была опубликована в Москве, где статьи, утверждавшие права «Русии», приобретали иное звучание. Можно предположить, что даже отобранные составителем «*Книги о вере*» разделы «*Палинодии*» читались в Москве иначе, чем в оригинале, и способ восприятия одних и тех же цитат в Украине и России был различным. Особенно это заметно на примере главы «Русия, яковыми правами церкви всходней подлежит»⁶³, где настаивается на каноническом подчинении «Русии» Константинопольской кафедре. Захария Копыстенский, как отмечалось, говорил о Киевской митрополии, юрисдикционное подчинение которой Вселенскому престолу соответствовало каноническим реалиям. Публикаторы же под словом «Русия», наиболее вероятно, понимали уже Московскую патриархию⁶⁴.

Как результат, сюжеты крещения в печатной московской версии вновь вводили к системе доказательств, выдвинутых еще Иваном Грозным. В «*Книге о вере*» при помощи цитат из Захарии Копыстенского происходило возвращение к смыслам, заложенным в Москве в середине XVI в., то есть легенда об ап. Андрее давала основания для притязаний на право именовать Москву апостольской столицей (по аналогии с Константинополем, когда-то получившим титул апостольской кафедры согласно «*Деяниям ап. Андрея*»). Однако существовало важное различие в статусе российского государства. Иван Грозный проводил мысль об апостольстве Руси в период установления царства, а к середине XVII в. в Москве уже наличествовала патриаршая кафедра. «*Книга о вере*», изданная через столетие после спора Ивана Грозного с Антонио Поссевино и через полстолетия после основания московского патриаршего престола, быть может, стала запоздалым откликом на церковные изменения.

Обращение к проблеме каноничности Московского патриархата было вызвано рядом причин. В момент основания Московской патриаршей кафедры тема апостольства (как и наследства св. Владимира) не поднималась. В конце XVI в. главным аргументом правомочности получения московским митрополитом патриаршего титула стала чистота веры: Москва была предпочтена иным столи-

⁶² Книга о вере.— М., 1648.— Л. 187 (глава «О отступлении римлян от грек»). В списке Унд. 427, л. 262, в списке Оболен. 34 этой фразы нет.

⁶³ Опарина Т. А. Звучание слова «Русия» при переводах с «простой мовы» в Московском государстве первой половины XVII в. // *Studia Russica XVIII*.— Budapest, 2000.— Р. 192—198.

⁶⁴ Этноним «русский» являлся самоназванием и не применялся для обозначения «русского» из других политических границ. Подданные московского государя не относили его к жителям восточнославянских земель Речи Посполитой и наоборот.

цам на основании ее благочестия. Выбор пал на Россию якобы потому, что в ней «истинная и благочестивая вера хрестыянская цветет и пребывает непоколебимо»⁶⁵. Тексты, предназначенные для русской паствы, оперировали комплексом идей Москвы как Третьего Рима («Уложенная грамота 1589 г. об учреждении московской патриархии»)⁶⁶, в дипломатической же переписке акцент ставился на теории пентархии (посольский наказ 1591 г. и др.)⁶⁷. По мере удлинения истории Московской кафедры была осознана необходимость выработки новых аргументов законности церковных преобразований.

Не исключено, что внимание к этим вопросам было обусловлено усиливающимся украинским и греческим влиянием. К середине XVII в. очевидной стала неразрывная связь теории пентархии и апостольства. В 19-й главе «*Книги о вере*» («О столицах патриарших»⁶⁸) со всей определенностью подчеркивалось, что участниками пентархии являются кафедры, не только сохранившие истинную веру, но основанные проповедью апостолов:

Патріарши престолы апостольскія престолы суть. Истинно есть, яко патріарси на апостольскихъ престолехъ седятъ и престолы ихъ суть, апостольстии престолы суть⁶⁹.

Это делало заметным зримое отличие Московской кафедры от Константинопольской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской: Москву не посещал апостол. В «*Книге о вере*» (как и в «*Палинодии*») раздел о Московской кафедре необычайно краток, а в упомянутой главе «О столицах патриарших» не был назван патрон Москвы — в отличие от всех прочих патриарших кафедр. Вопрос об основании кафедры апостолом просто обойден, и, кроме того, не подается хотя бы сжатое ее описание: раздел состоит из титула главы Церкви, в то время как другим кафедрам сопутствовала длительная история.

Быть может, в понимании составителя и читателей «*Книги о вере*» этот недостаток восполняли сюжеты об ап. Андрее и св. Вла-

⁶⁵ Флоря Б. Н. Вопрос об основании московской патриархии.— С. 145.

⁶⁶ Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции — С. 299–305.

⁶⁷ Флоря Б. Н. Вопрос об основании московской патриархии.— С. 145–151; Белякова Е. В. «Церковные новины» и учреждение патриаршества в России (К вопросу о значении учреждения патриаршества в XVI в.) // 400-летие учреждения патриаршества в России («Семинар От Рима к Третьему Риму»).— Рим, 1989.— С. 87; Успенский Б. А. Основания учреждения патриаршества на Руси. Соотнесение патриарха московского и папы римского и вопрос о иерархическом месте московского патриарха в пентархии. Наличие царя как условие поставления патриарха и вопрос о соотношении царской и патриаршей власти // Успенский Б. А. Царь и патриарх.— М., 1998.— С. 495–517.

⁶⁸ Глава была составлена на основе приложения «*Палинодии*». В «*Книге о вере*» приложение «*Палинодии*» с описанием пяти патриарших кафедр было перекомпоновано и перемещено в центральную часть сборника — 19-ю главу «О столицах патриарших».

⁶⁹ Книга о вере.— Л. 162 об. Ср. с «*Палинодией*»: «Патриарши престолы апостолскии суть столицы. Правдивая есть, иже патриархове на столицах апостолскихъ седят и фроны, то есть престолы, ихъ суть апостолскии столицы» (РИБ.— Стб. 1161).

димире, представленные в 3-й и 26-й главах. Наиболее вероятно, «Книга о вере» впервые вводила в оборот новое обоснование темы равенства Московского патриархата в пентархии с прочими кафедрами, которое строилось при опоре на образы ап. Андрея и св. Владимира. Подобный ход доказательств явно подразумевался русскими редакторами, тем более что в русской традиции со времен Ивана Грозного повествование об ап. Андрее отводило права на апостольство именно Москве (это подтверждают и споры 1649 г. Арсения Суханова). Сюжет же св. Владимира, очевидно, толковался русским читателем «Книги о вере» в духе «Послания ко учителю латынскому», а прочтение рассказа о крещении, видимо, было аналогично построениям Антония Подольского о вхождении в пентархию «русской» (то есть московской) кафедры со времен св. Владимира.

Подобное прочтение текстов «Книги о вере» имело ряд оснований, и, возможно, именно они стали одной из причин издания украинского памятника в России. К середине XVII в. возникли новые, по сравнению с серединой XVI и началом XVII в., аргументы перехода киевского наследства к Москве. Помимо построений о династическом преемстве и трансляции святости, именно в этот период впервые появилась возможность апеллировать к факту обладания священными реликвиями. К моменту публикации «Книги о вере» в Москве находились частицы мощей ап. Андрея и св. Владимира. За несколько лет до издания сборника, благодаря нарастающим контактам с православными церквями христианского Востока и Киевской митрополии, московские правители получили эти важнейшие святыни. В 1640 г. киевский митрополит Петр Могила торжественно передал русскому царю фрагменты мощей св. Владимира, обнаруженные при реконструкции Десятинной церкви. Открытие древних реликвий дало мощный толчок к развитию культа св. Владимира в Киеве. Усилившееся почитание нашло отклик в Москве. Можно отметить и то, что в послании Петра Могилы к царю Михаилу Федоровичу глава Киевской митрополии напоминал о величии поступков князя — «прапрадеда всесветлого величества твоего»⁷⁰. В 1644 г. из Фессалоник, монастыря св. великомученицы Анастасии-узурешительницы, была получена десница ап. Андрея⁷¹.

Таким образом, идея обладания Москвой наследством ап. Андрея и св. Владимира находила новые подтверждения. Святость крестителей Руси, являющихся и небесными покровителями Москвы, незримо присутствовала в пределах российской столицы:

⁷⁰ Флоря Б. Н. Древнерусские традиции.— С. 225.

⁷¹ Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к Православному Востоку в XVI—XVII ст.— Сергиев Посад, 1914.— С. 98; Виноградов А. Ю. Рука апостола Андрея // Христианские реликвии в Московском кремле.— М., 2000.— С. 161—163.

реликвии освящали царственный град. Очевидно, такое понимание было свойственно духовным и светским элитам, связанным с верховным правителем. Мощи ап. Андрея и св. Владимира получили на короткий период придворное почитание⁷², но затем на несколько десятилетий были забыты и не востребованы. В 40-е гг. XVII в. сюжеты «*Книги о вере*», обращенные к образам ап. Андрея и св. Владимира, несомненно, напоминали об идее богоизбранности России и пути трансляции благодати по схеме: Константинополь — Киев — Москва⁷³.

Подобная трактовка стимулировалась новым этапом осмысления роли России в православном мире. В середине XVII в. вновь обострилась проблема места Московской патриархии в системе христианских церквей. Вопрос о соотношении патриарших кафедр в пентархии неизбежно затрагивал статус двух восточнославянских церквей. Как и ранее, тема Москвы как нового Константинополя потребовала обращения к идее Москвы как нового Киева, что отчетливо осознавал и украинский составитель, и русские редакторы «*Книги о вере*».

Мысль о единстве двух восточнославянских кафедр заложена здесь в главе «О столицах патриарших»: ее фиксирует титул московского патриарха. Как уже отмечалось, о Московской кафедре автор говорит более чем лаконично, оглашая лишь титул главы Церкви. Однако его формула, введенная автором «*Книги о вере*», декларировала принципиально важные идеи. Подчеркнем, что эта титулатура не соответствовала принятому формуляру и не использовалась в русских делопроизводственных и дипломатических документах первой половины XVII века. В Украине же подобный титул был применен дважды. Первый раз мы встречаем его в послании 1622 г. перемышльского епископа Исаии Копинского к главе русской Церкви (и соправителю царя) о готовящейся массовой миграции православных Речи Посполитой в пределы российского государства. Сознательно расширяя титул своего адресата, Копинский обратился к московскому патриарху Филарету как «патриарху Великой и Малой России и до последних Великого Океяну»⁷⁴. Однако московские патриархи до середины XVII в. не спешили включать в свою титулатуру формулу «Малой России», последовательно называя себя «московский и всея Руси», или же «Великой Росии». Захария Копыстенский остановил свой выбор именно на расширенном варианте⁷⁵. Создавая свое сочинение

⁷² Бусева-Давыдова И. Л. Храмы Московского Кремля. Святости и древности. — М., 1997 — С. 88.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Воссоединение Украины с Россией. Т.1. — М., 1954. — № 15. — С. 27; Флоря Б. Н. Древнерусские традиции. — С. 205–206.

⁷⁵ Не исключено, что это было сделано в полемических целях для опровержения

близко по времени к посланию, он воспроизвел вариант Исая Копинского в приложении к *«Палинодии»*⁷⁶.

Составитель *«Книги о вере»* (судя по украинской рукописи Унд. 427) перенял титулатуру Захарии Копыстенского, но сделал ее обезличенной: «патріархъ Великои Россіи, імярекъ, милостию Божією, святейший патріархъ Великои и Малои Россіи и до последних Великаго Окіяну»⁷⁷. В этой версии читался перенос прав Киева к любому московскому патриарху, который мыслился единым для «Малые и Великие России». В печатной же версии *«Книге о вере»* справщики уже ввели имя действующего главы русской Церкви: «А се патріархъ Великія Русіи, Іосиф, милостию Божією святейшіи патріархъ Великія и Малыя Русіи и до последних Великаго Окіяна»⁷⁸. При этом складывается ощущение, что, используя столь многозначительный титул, они стремились не акцентировать на нем внимание читателя. В издании данный титул не был выделен кинovarью и специальным заглавием, как это было в *«Палинодии»* и украинском списке *«Книги о вере»*.

Тем не менее, напечатанный в Москве, этот титул безусловно декларировал единство «Великие и Малые России». Поскольку же важнейшей темой избранного для издания в Москве украинского сборника виделась трансляция благодати крещений, данная формула патриаршего титула опосредованно констатировала законность преемства Московской патриаршей кафедрой святости Киевской митрополичьей кафедры. Получалось, что русская патриаршая кафедра, единая для Москвы и Киева, унаследовала благодать, привнесенную ап. Андреем и св. Владимиром, а Московский патриарх Иосиф являлся главой всей восточнославянской Церкви, под чьим управлением находятся и Киев, и Москва одновременно. Более того, эта формула в контексте с выводами 26-й главы *«Книги о вере»*, где говорится об управлении «Русией» Вселенским престолом, утверждала необходимость канонического подчинения Москвы Константинополю, а Киева — Москве (что, напомним, противоречило замыслам автора *«Палинодии»*, который настаивал на независимом положении Киева от Москвы и на принадлежности Киевской митрополии исключительно Константинопольскому диоцезу).

Очевидно, идея переподчинения Киева Москве, осуществленная в 1686 г., была заложена в сборнике *«Книга о вере»*. Сложно сказать, имелись ли в виду претензии на немедленное изменение

постулатов оппонента-униата. Возможна и иная версия объяснений. Богдан Струмынский в предисловии к английскому переводу *«Палинодии»* утверждает, что фраза с титулом московского патриарха была сделана митрополитом Исией Копинским в 1631–1632 гг.: Struminski B. Foreword // Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaxarija Kopystenskij's «Palinodia». Part I: Texts.— Cambridge, Mass., 1995.— P. XX.

⁷⁶ РИБ.— Стб. 1158.

⁷⁷ РГБ.— Собр. Унд. № 427.— Л. 244.

⁷⁸ Книга о вере.— Л. 166.

Таким образом, очень скоро после публикации *«Книги о вере»* прозвучавшая там формула стала официальной. Соединение титула с принятой Никоном версией пентархии предполагало каноническое подчинение Киева Москве, а Москвы — Константинополю (что, как отмечалось, было заложено подтекстом *«Книги о вере»*).

В целом, внешнеполитические замыслы России середины XVII в. вернули русскую книжность к проблематике времен Ивана Грозного. Образы ап. Андрея и св. Владимира вновь заиграли, но уже в программе патриарха Никона. Происходило и возрождение идеи священной войны за киевское наследство. На этот раз цель была достигнута: сакральный град Киев вошел в границы российского государства, но интерпретация идеи киевского наследия претерпела существенные изменения. Тексты периода Ивана Грозного определили складывание системы взглядов о превосходстве московского православия над киевским, что достигло максимального развития в первой половине XVII века. Патриарх Никон отказался от подобных воззрений, провозгласив равенство двух православных восточнославянских традиций (эта линия, как уже отмечалось, наметилась в середине 40-х гг. XVII в.). Наступательные планы русского православия обусловили перелом в оценке чистоты веры родственной кафедры. В контексте будущего церковного объединения Москвы и Киева патриарх Никон признал киевских православных благочестивыми. Проведенную им церковно-обрядовую реформу можно рассматривать как подготовку переподчинения Киева. Для этой цели он приступил к изменениям собственной традиции. Реформа предназначалась для унификации богослужения и обрядовых норм московской Церкви с киевской и греческими (что, как известно, породило раскол).

Грандиозные планы патриарха Никона отразило предисловие к первопечатной Кормчей (1650—1653 гг.)⁸⁰. Как доказала Е. В. Белякова, текст был составлен под руководством Никона (предисловие патриарха Иосифа было изъято из экземпляров готового сборника и допечатана новая версия). Окончательный вариант предисловия представлял собой краткий обзор церковной истории, в котором главенствующее значение, безусловно, придавалось Московской кафедре. Сочинение описывало историю Церкви и изменения в системе христианских церквей так, как это виделось патриарху на момент начала реформ и вступления России в войну за Киев. Этот текст можно рассматривать в качестве программы готовящихся свершений — священной войны, реформы и иных преобразований, которые потребовала принятая Никоном версии пентархии.

⁸⁰ Белякова Е. В. К вопросу о первом издании Кормчей Книги // Вестник церковной истории.— 2006, № 1.— С. 131–150.

В традициях средневекового мышления авторская мысль здесь проводится при помощи подбора цитат. Эта компиляция, породившая необыкновенно сложный текст из внутренне противоречивых блоков, распадается на источники, выделенные внутри текста в отдельные разделы. Повествование начиналось с описания вселенской истории, представленной, в соответствии с рукописной традицией русских Кормчих, «Сказанием о сербской и болгарской патриархиях»⁸¹. Смысловым стержнем здесь является теория пентархии, но в версии, которая была принята русской Церковью во времена учреждения автокефалии; отдельный акцент ставился на апостасии Римской кафедры.

Поскольку дальнейшее изложение повествовало о крещении Руси, получалось, что начало русской христианской истории следует увязывать с апостасией Рима. Таким образом, при помощи сербских текстов в сочинении доказывался тезис, сформулированный Захарией Копыстенским.

Безусловно, проблема ранней русской истории являлась для патриарха Никона столь же актуальной, как и для Ивана Грозного⁸² (и оба оперировали идеями киевского наследства). Роль крещения подчеркивалась и в самом заглавии предисловия:

И в которое время по пророчеству святого и всехвалнаго апостола Андрея Первозваннаго в Велицей Русийстей земли просия во единого истиннаго въ Троице славимаго Бога нашего вера христианская и благочестие утвердися. И како великий князь Владимирь киевский во святомъ Крещении нареченный Василий от греческия православныя веры крещение и перваго митрополита Михаила, епископы и презвитеры, иноки, книги, певцы и весь чинъ прият⁸³.

Описывая начальные этапы русской христианской Церкви, авторы предисловия не стремились к созданию новых текстов. Не обратились они и к московским произведениям, излагавшим обстоятельства крещения. История Руси изложена здесь точными цитатами из украинского произведения — по варианту, который был представлен в «Книге о вере»⁸⁴. В частности сюжет о крещении является почти дословным воспроизведением 3-й (и отчасти 26-й) глав «Книги о вере», восходящих, как постоянно отмечалось, к «Палинодии» Захарии Копыстенского. Повторялось даже название 3-й главы: «О уверении и о крещении Руси, яко по про-

⁸¹ Белякова Е. В. Обоснование автокефалии в русских кормчих.— С. 139–161.

⁸² В Предисловии образ Ивана Грозного рисовался как «собираателя отческих наследий»: «понеже блгочестие въ Русийском царствии сияше, яко солнце среди круга небеснаго. И тако дойде даже до лѣтъ приснопамятнаго и свѣтопочившаго великаго государя царя и великаго князя Ионна Васильевича всеа Руси, собрателя отческих наследий и многих бесерменских государств обладателя».

⁸³ Кормчая книга.— Л. 1 об.

⁸⁴ На этот факт обратил внимание и Валерий Зема: Зема В. Є. Православні полемічні твори у Київській митрополії середини XVI — початку XVII ст.: зміст та ідеологія. Автореферат дис. ... канд. істор. наук.— Київ, 2004.

зрѣнию Божию родъ русійскій от восточныя церкви, глаголю, от Царяграда, вѣру християнскую и весь чинъ приять»⁸⁵. Прослеживается также буквальное совпадение ключевых, в понимании русского автора, фрагментов.

Безусловно, составитель предисловия располагал экземпляром «*Книги о вере*», изданной на Московском Печатном дворе несколько лет назад. Выписки, очевидно, осуществлялись из готового печатного текста, но в полном объеме 3-я глава войти в предисловие не могла. При сокращении текст источника купировался, опускались подробности, не связанные с «русским» (в данном случае московским) богоизбранничеством.

Аналогично снимались многие фрагменты в сюжете об ап. Андрее: пропущен перечень стран, доставшихся по жребию ап. Андрею для проповеди; сокращен рассказ об истории Византии; снят эпизод о Симоне, брате ап. Андрея, который стал епископом Константинополя, а также описание его реформ: введение греческого языка вместо латыни при императорском дворе и др. Помимо византийской, последовательно сокращалась и киевская история. Так, изъято описание постройки Десятинной церкви на месте проповеди ап. Андрея (и фраза «идеже и ныне есть» «*Книги о вере*»)⁸⁶. Неприемлемыми оказались ссылки Захарии Копыстенского на Барония, Сократа Схоластика и других иноязычных авторов. В конечном итоге осталось важнейшее — сюжет с поставлением креста и апостольским пророчеством: «воссияет благодать Божия»⁸⁷, «исполняя пророчество и благословение его посетить народъ русійскій и верою християнскою и чюдеса особными подтвердивъ»⁸⁸. Более кратко передавался рассказ «*Книги о вере*» и о крещении св. Владимиром.

Излагая канонические выводы крещения, авторы предисловия обратились, помимо 3-й, к 26-й (более пространной) главе «*Книги о вере*». Было воспроизведено заключение этой главы о подчинении «Русии» Константинополю:

...и уставиша яко да Русия со своими епископы всегда поставляемы бывают от Константинопольскаго престола и митрополиты гречестии посылаемы были в Русию и иногда и от русійскаго народа от патриарховъ Царяграда поставлены и освящения приимаху и яко митрополиты Роусии Константинограда престолу поддани суть и записаны. [...] Да имаше от сего ведати, яко по прозрению Божию предано бысть благочестие роду русійскому и всему духовенству, в послушание действия под апосльскій престоль цареградския восточныя церкви.

Таким образом, рассказ «*Книги о вере*» о четырех обращениях Руси был передан в предисловии так, чтобы читатель, знакомый

⁸⁵ Кормчая книга.— Л. 7.

⁸⁶ Книга о вере.— Л. 31.

⁸⁷ Кормчая книга.— Л. 8 (в «Книге о вере» цитата помещена на л. 30 об).

⁸⁸ Там же.— Л. 8 (в «Книге о вере» цитата помещена на л. 32).

с полным текстом *«Книги о вере»*, а тем более *«Палинодией»*, мог восстановить связь крещения с переходом места Рима в пентархии к «Русии», а также с установлением Тысячелетнего царства Божия на земле в границах православного государства.

Переписывая фрагменты *«Книги о вере»* о крещении (и, очевидно, подразумевая их сложную многогранную трактовку в других главах *«Книги о вере»*), составитель предисловия раскрывает смысл многих положений украинского печатного сборника и с наглядностью демонстрирует, как именно воспринимались тексты украинского автора при их публикации в России. Непроговоренные чтения *«Книги о вере»* получили в предисловии свое полное развитие. Если, например, в 3-й и 26-й главах *«Книги о вере»* не всегда ясно, о какой именно «Русии» идет речь, то вводные статьи Кормчей со всей определенностью расшифровывают этот термин как Москва. В заглавии раздела уточняется, что пророчество ап. Андрея относилось именно к Великой России: «по пророчеству святого и всехвалнаго апостола Андрея Первозваннаго в Великой Русийстей земле [вера христианская — Т. О.] просия». Именно с этой точки зрения и осуществлялось редактирование. Как уже отмечалось, в предисловии опущены пространные описания Киева, что приближало действия ап. Андрея к Москве.

То обстоятельство, что «Русия» для русского читателя *«Книги о вере»* означала лишь Московскую кафедру, видим также из того, что после раздела «О уверении и крещении» предисловие сразу переходит к описанию собственно московской церковной истории. Очень кратко передан эпизод получения автокефалии (текст опирался на второе послание патриарха Иосифа к пастору датского графа Вальдемара, опубликованное в *«Книге о вере»*). Следующий этап церковных изменений в России — учреждение патриархата — воссоздан в предисловии по нескольким текстам. Получение нового статуса фиксируется за «Уложенной грамотой 1589 г.» (где процитировано послание старца Филофея) и греческой грамотой Константинопольского собора 1591 г. (согласно которой идея Москвы как Третьего Рима была неприемлема). Дальнейшие важные для русской Церкви события — восстановление церковного правления после настроений Смутного времени — передавало в тексте предисловия *«Сказание о поставлении на патриаршество Филарета Никитича»*⁸⁹. Здесь еще раз воспроизводились формулировки идеи «Москва — Третий Рим», причем текст *«Сказания»* был расширен: повествование доводилось до времени патриарха Никона.

⁸⁹ Енин Г. П. Сказание о поставлении на патриаршество Филарета Никитича // ТОДРЛ. — Т. 41. — Л., 1985. — С. 134.

Как видно из сказанного, результатом контаминации пяти разноплановых источников стало воссоздание истории московской Церкви. Вселенская история и апостасия Рима рассматривались предысторией московской истории и мыслились как подготовившие крещение Руси, причем Киевский период — время уверений и крещения — целиком отнесен к московской традиции.

Следует отметить, что текст предисловия делает очевидным характер редактирования *«Палинодии»*. Становится ясно, почему создатель *«Книги о вере»* исключил из нее те или иные разделы. Все главы сочинения Захарии Копыстенского, не принятые составителем и не вошедшие в *«Книгу о вере»*, в предисловии заменялись иными текстами. Во вводном повествовании Кормчей лишь один раздел — *«О уверении и о крещении»* — был написан при помощи текста *«Книги о вере»*. Сюжеты же об автокефалии и Московском патриархате, исключенные при составлении *«Книги о вере»*, воссозданы за русскими и греческими сочинениями. Таким образом, составителем предисловия заменялись именно те части *«Палинодии»*, которые были отброшены редактором *«Книги о вере»*.

Заключала предисловие фраза, подытоживающая ход рассуждений всех разделов: *«как изволением Божиимъ в Велицеи Руси в царствующем граде Москве в соборной апостольской церкви превысокой патриарший престоль устроился»*. Очевидно, что идея апостольства была принята и продолжена Никоном, причем опиралась она на два источника. Термин *«апостольская»* применительно к русской Церкви являлся аллюзией посланий старца Филофея (не использовавшего сюжет об ап. Андрее, но говорившего об *«апостольской»* русской Церкви). В отличие от Филофея, составитель предисловия посчитал необходимым подкрепить правомерность использования этого термина рассказом об ап. Андрее. В результате, цитаты из доктрины Москвы как Третьего Рима совместились в его тексте с цитатами из Захарии Копыстенского.

Можно говорить, что первопечатная Кормчая завершила линию использования данного фрагмента *«Палинодии»* в официальной русской Церкви (но была активно продолжена старообрядческой традицией)⁹⁰.

Очевиден устойчивый интерес русских книжников первой половины — середины XVII в. к сюжету о четырех обращениях Руси, который был трижды опубликован на Московском Печатном дворе: в составе *«Катехизиса»* Лаврентия Зизания (1627 г.), *«Книге о вере»* (1648 г.) и в *«Кормчей»* (1650–1653 гг.). Но если *«Катехизис»* и *«Книга о вере»* вышли из Киевской митрополии и цитирование в них

⁹⁰ Эта тема требует специального исследования.

украинского произведения вполне закономерно, то использование данного текста в предисловии к никоновской Кормчей указывает на признание русскими книжниками значимости построений Захарии Копыстенского. Повтор цитат из трактата киевского богослова иллюстрирует, что его версия крещения была определена в Москве как образцовая, наиболее соответствующая запросам русской духовной мысли. Безусловно, текст «Палинодии» при цитировании в России переосмысливался. В русских изданиях, излагающих историю крещения, под Русью всегда подразумевалась Москва, причем перенос на Москву событий, произошедших в Киеве, не требовал ни оговорок, ни объяснений: подмена града не протолковывалась.

Украинская историографическая версия, представленная в «Палинодии» Захарии Копыстенского, фиксировала ранний (Киевский) период, выделяя, конечно, крещение. Последующее повествование акцентировалось на Киеве и происходящих в киевской традиции изменениях, тогда как о Москве упоминалось вскользь, кратко передавая информацию о важнейших событиях. В «Палинодии» Киев оставался Киевом и принадлежал со времен крещения к диоцезу Константинопольского патриарха. С точки зрения Захарии Копыстенского, ничто не могло разорвать эту установленную Провидением каноническую связь, к тому же объединенную единым святым патроном — ап. Андреем.

Русская версия также отталкивалась от раннего периода — однако с очень нечетко проговоренной привязкой к Киеву или даже без упоминания града, как бы замещаемого понятием «Русия»⁹¹. В рассмотренных сочинениях — «Книге о вере» и предисловии к Кормчей — киевский период завершался описанием свершений св. Владимира, далее повествование переходило к московской истории, то есть факт существования Киева после крещения из повествования выпадал.

Киевский период объединял украинско-белорусскую и русскую традиции. Но вопрос, кому принадлежит единое русское наследие, чьим прошлым является русское государство времен ап. Андрея и св. Владимира, мог решаться по-разному. Для обоснования собственного статуса на киевское наследство претендовали в равной мере и Киев, и Москва, причем в этом скрытом противостоянии использовались одни и те же цитаты: в данном случае — из «Палинодии» Захарии Копыстенского.

⁹¹ Как отмечалось, в «Палинодии» и затем «Книге о вере» термин «Киев» и «Киевская Русь» заменял термин «Русия», что тут же переключало понимание этих текстов в России на Москву.

Tatiana Oparina

THE TOPIC OF BAPTISM OF RUS' IN «PALINODIA» OF ZAKHARIA KOPYSTEN'SKY AND ITS RECEPTIONS IN RUSSIA IN THE FIRST PART OF THE XVII CENTURY

In the article the interpretation of the figures of apostle Andrew and st. prince Volodymyr and generally the topic of baptism of Rus' in some east Slavic monuments of the XVII c. is analysed. First of all it concerns the most significant Ukrainian historical writing of the first half of the XVII c. — «Palinodia» of Zakharia Kopysten'sky. The article proceeds as follows the transition (translation) of the citations of Ukrainian piece of work into Russian theological tradition of the period. On basis of the adaptation mode the author draw a conclusion that using the same patterns and quotations the two different models of historical identity — Kyivan and Muscovite — were constructed. Struggle for Kyivan heritage manifested itself in the developing of theory «Kyiv — the godguarded city» in Ukraine and «Moscow — the new Kyiv» in Russia.

Лариса Довга

«СОЦІАЛЬНІ» АСПЕКТИ В АНТРОПОЛОГІЇ ІНОКЕНТІЯ ГІЗЕЛЯ*

Замість ідеалу споглядального чернечого життя, згідно з яким «благим ділом» вважалася відмова від власної волі та мирського життя, Інокентій Гізель вводить ідеал активної участі у житті соціуму та працю на «спільне благо» як заслугу перед Богом. Вочевидь ця ідея знайшла свій початок в активній соціальній та церковній діяльності Петра Могили, але у православному моральному вченні відкрито і послідовно її вперше сформульовано у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку».

У трактаті «Мир з Богом чоловіку», опублікованому друкарнею Києво-Печерської лаври «бл(а)г(осло)вением и испра(в)ленієм»¹

* В основу покладено доповідь «Human Nature in Innokentiy Gizel's Treatise 'Myr z Bohom Choloviku': Orthodox Anthropology in its Ukrainian Redaction», виголошену 19 листопада 2006 р. на 38-му конгресі AAASS (American Association for the Advancement of Slavic Studies).

¹ Миръ съ Б(о)гомъ ч(о)л(о)вѣку, или покаяніе с(вя)тое, примиряющее Б(о)гови